

LE MÉDECIN DES RÊVES

CULTE DES SAINTS ET GUÉRISON ONIRIQUE CHEZ LES MUSULMANS DU DECCAN

La sphère des rapports entre médecine et religion en Inde musulmane constitue un domaine d'études assez ample, qui inclut doctrines, remèdes et rituels se rattachant à diverses branches du savoir scientifique, religieux et ésotérique de l'islam. Le rêve guérisseur représente une modalité plutôt particulière de ces rapports. Cependant, dans la structuration de la sphère de la guérison onirique, se reflètent plusieurs des formes fondamentales qui ont dominé les relations des personnes et des institutions religieuses de l'Inde musulmane avec le domaine médical. Cette étude est centrée sur les cas de guérisons oniriques qui s'opèrent dans quelques sanctuaires soufis du Deccan visant en particulier à préciser certains points : les thèmes et les symboles dominants qui structurent ces états ; l'origine et les variations de ces thèmes oniriques ; les formes sous lesquelles des modèles archétypaux assimilés au symbolisme mystique, sont adaptés dans la dévotion populaire des sanctuaires et dans l'univers onirique des fidèles.

Le soufisme constitue le rameau mystique le plus important de l'islam sunnite avec, en la personne d'Hujwārī [m. vers 1072, Lahore] le premier saint patron du sous-continent. Le mysticisme soufi s'implanta solidement en Inde à partir de l'instauration du sultanat de Delhi, fondé au début du XIII^e siècle. La plupart des ordres soufis majeurs du monde indien furent importés de l'Asie centrale et du monde arabe (comme la Suhrawardiyya, la Kubrawiyya, la Qādiriyya, la Naqshbandiyya). En outre, certains se structurèrent (comme la Chishtiyya au XIII^e siècle) et furent fondés en Inde. Les soufis faisaient partie de l'élite des savants du monde indo-musulman, et nombre d'entre eux étaient des érudits des disciplines médicales. Ils opéraient comme guérisseurs spirituels et médecins *yūnānī*¹, composaient des textes de médecine et de pharmacologie et contribuaient au processus d'assimilation et de traduction en langue persane du savoir

médical indien. Durant plusieurs siècles, le soufi incarna dans la société indienne l'une des figures canoniques du savant des arts thérapeutiques.

La mort de nombreux saints soufis donna naissance à des cultes de dévotion autour de leurs tombes. La fonction et le culte des saints soufis indiens, impliquent souvent la protection des fidèles en cas de n'importe quel type de maladies somatiques et psychiques, de la possession d'un *jinn*, des épidémies, jusqu'aux maladies des bêtes. Nombreux sont les sanctuaires (sin. *dargāh*) musulmans du sous-continent qui offrent aujourd'hui diverses formes d'assistance à caractère thérapeutique. Le pouvoir de guérison fait partie des attributs typiques de l'autorité spirituelle conférée aux saints dans la société indienne. Les saints (sin. *walī*) exercent une domination spirituelle sur le territoire (*wilāyat*) de leur sanctuaire, qui inclut la protection des dévots et de la *wilāyat* en cas de calamités. En même temps, l'assistance aux malades est liée à de plus amples fonctions à caractère pieux et charitable exercées par les sanctuaires indo-musulmans. Dans ou près de certains sanctuaires, on trouve quelques médecins et des pharmacies *yūnānī*, un dernier héritage de l'influence exercée auparavant par les soufis sur la transmission du savoir médical *yūnānī* (Speziale 2003).

Certains sanctuaires sont renommés pour des épisodes de guérison onirique et l'on présentera ici des cas que l'on retrouve au Deccan, à Hyderabad et dans le village de Rahmatabad. Les rêves de guérison se répètent régulièrement, mais ils sont en même temps des événements prodigieux qui n'atteignent qu'une élite parmi les patients du sanctuaire. Ils se caractérisent par des thèmes dominants, qui modèlent la plupart de ces épisodes, comme la rencontre onirique avec un saint qui récite des invocations et souffle sur le rêveur. L'univers onirique des fidèles se forge en imitant et en adaptant les symboles du culte des saints, du rapport spirituel entre le maître soufi et le disciple et des rituels de guérison opérés par les soufis. Le sanctuaire, son symbolisme et ses rites se retrouvent transfigurés dans la sphère onirique. Les thèmes dominants de ces rêves montrent également des similitudes importantes avec les modèles qui sont décrits dans la littérature islamique sur les songes et dans les épisodes narrés dans d'autres genres d'écrits, y compris les sources médicales.

Les rêves constituent en islam une voie privilégiée de la mission prophétique et de la révélation gnostique. Ils sont un moyen favori de communication entre les vivants et les morts, et plus généralement entre l'homme et la réalité spirituelle et divine, mais également dans la direction opposée, entre l'homme et le monde souterrain et satanique des *jinn*. En conséquence, ils véhiculent aussi les symptômes pathologiques de la possession. Certains aspects fondamentaux de la vision islamique du monde onirique ont leurs racines dans la tradition prophétique qui a canonisé la fonction spirituelle des rêves véridiques pour la communauté des premiers musulmans et pour les générations suivantes.

LE MODÈLE PROPHÉTIQUE

La fonction que les rêves ont occupée dans la mission du prophète Muḥammad [m. 632] a constitué un modèle fondamental en islam, et en particulier pour les soufis, qui se considèrent comme les vicaires du savoir spirituel et ésotérique qui remonte au Prophète. Les dires (sin. *ḥadīth*) et les actes du Prophète forment la *sunna* (tradition) et ils sont en islam l'autorité majeure avec le Coran et consignent des indications importantes sur les rêves. Le recueil plus canonique des *ḥadīth*, celui de El-Bukhārī [m. 870], consacre à l'interprétation du rêve une section (XCI) comprenant quarante-huit traditions ; la section sur les invocations (LXXX) et celle sur la médecine (LXXVI) incluent des traditions sur les invocations à réciter avant le sommeil et au réveil. Le Coran et les *ḥadīth* réservent une fonction élevée aux rêves en tant que moyens de communication entre l'homme et les réalités spirituelles. Le Coran (VI: 60) explique que : « C'est Lui que reçoivent vos âmes [durant votre sommeil], la nuit », et une tradition du Prophète déclare que : « Le rêve est une conversation entre l'homme et son Dieu »². Les traditions prophétiques établissent un lien entre la révélation, les visions et les rêves. 'A'isha, une des épouses du Prophète, rapporte que : « Au début la révélation se manifesta à l'Envoyé de Dieu par des visions véridiques pendant le sommeil. Ces visions lui apparaissaient pareilles à la clarté du matin. Il se rendait à Ḥirā et s'y installait en retraite pieuse pendant un certain nombre de nuits. Il portait des provisions à cet effet... » (El-Bokhārī 1977, IV : 450). Muḥammad réfère ainsi à l'un de ces événements : « Hier pendant que je dormais, on m'a apporté les clefs des trésors de la terre, et on les a déposées devant moi » (*ibid.* : 455). Le Coran, le talisman par excellence en islam et la source suprême des invocations thérapeutiques employées par le Prophète et par les soufis, est un texte révélé. Ce fut l'une des dernières nuits du mois de ramadan que Gabriel apporta à Muḥammad dans la caverne de Ḥirā le premier fragment de la révélation coranique, et ce fut une nuit durant laquelle le Prophète dormait près de la Ka'ba que Gabriel le conduisit pour le voyage nocturne (*isrā'*) et l'ascension céleste (*mi'rāj*), à travers les sept cieux, jusqu'à la présence divine. L'ascension du Prophète constitua l'archétype fondamental du *mi'rāj* accompli après par les soufis, comme le shaṭṭārī indien Muḥammad Ghawth [m. 1562, Gwalior] (Kugle 2003).

Les traditions du Prophète sanctionnèrent d'autres faits importants, qu'on doit rappeler en bref ici. Les rêves véridiques ne sont pas exclusifs aux prophètes, mais sont une condition dont peuvent bénéficier tous les musulmans. Les rêves véridiques constituent le lien entre les musulmans et la prophétie, car, comme l'explique un *ḥadīth*, la seule caractéristique prophétique subsistant après Muḥammad est celle des rêves véridiques ; selon un autre dire célèbre du Prophète : « Le rêve du croyant est une quarante-sixième part de la prophétie »³.

Les traditions prophétiques décrètent la véracité de la vision du Prophète en songe, car Muḥammad dit : « Celui qui me voit en songe, c'est comme s'il m'avait vu à l'état de veille ; car le diable ne saurait s'assimiler à moi » ; en outre, elles établissent l'interdiction pour un musulman de raconter un faux rêve. Un attribut de certains rêves véridiques est l'accomplissement de ce qui est annoncé dans le rêve.

La tradition prophétique constitua le modèle fondamental de la révélation onirique en islam ainsi que l'autorité légitimant la condition de ces soufis qui furent initiés en rêve par le Prophète ou par des figures tel Khizr⁴. Dans la religiosité populaire, elle fournit un modèle de communication directe avec les saints, les substituts des prophètes sur terre, accessible à tous les fidèles, indépendamment d'une affiliation initiatique au soufisme et du fait de pratiquer une méthode de méditation capable de favoriser des telles expériences⁵. Les règles et les traditions du Prophète sur le sommeil et le réveil furent incluses et commentées dans les livres sur le *ḥibb-i nabawī*, la « médecine prophétique », c'est-à-dire les recueils-commentaires des dires de Muḥammad concernant la médecine (Elgood 1962 : 58).

LA HIÉRARCHIE DES MONDES ET L'ORIGINE DES RÊVES

Les guérisons oniriques ne constituent pas une catégorie spécifique des classifications des rêves des savants musulmans. Cependant, les thèmes fondamentaux qui forgent ces événements – l'apparition de symboles spirituels, les présences démoniaques – sont fermement liés aux critères canoniques de l'étiologie islamique du songe. Bien que l'on trouve des variantes en ce qui concerne les classifications des rêves en islam, ces dernières présentent souvent le trait commun d'être ordonnées selon un principe hiérarchique, dont le but est de discriminer le rêve sain des songes ordinaires.

La structure de la personnalité, l'origine des rêves, des pensées et de la pathologie psychique se situent dans un espace psychique vertical qui reflète la hiérarchie du macrocosme. Les explications de la nature humaine données par plusieurs soufis, comme le kubrawī-firdawsī indien Sharaf al-Dīn Manerī [m. 1380], se basent sur l'axiome que l'homme est un petit univers, un microcosme du monde entier (Manerī 2002). La cosmologie soufie divise l'univers manifesté en divers mondes dont les trois noms utilisés le plus souvent sont : le « monde de l'Omnipotence » (*'ālam-i Jabarūt*), qui est la sphère de la manifestation non formelle, le monde séraphique des anges et des états purement spirituels ; le « monde du Royaume » (*'ālam-i Malakūt*), ou monde des esprits, qui est le plan des formes incorporelles et qui est la région habitée par les *jinn*. Enfin le « monde de l'Humain » (*'ālam al-Nāsūt*), qui est la sphère matérielle des corps et de la perception sensible.

Cette répartition ternaire se reflète dans la constitution humaine, qui est composée d'un esprit (*rūh*), le principe spirituel et transcendant de l'homme, d'une âme (*nafs*, pl. *nufūs*), de nature personnelle et périssable, et d'un corps (*jism*). L'âme humaine est divisée en trois *nufūs*, ordonnées hiérarchiquement. La *nafs-i ammāra*, l'âme inférieure qui incite au mal, soumise au tourment de la passion et commandée par le diable ; la *nafs-i lawwāma*, est l'âme qui se blâme elle-même, reprenant les indolences et les péchés ; enfin, la *nafs-i muṭma'inna*, l'âme pacifiée qui s'est détachée des ténèbres du monde corporel et s'est intégrée dans la sphère de l'esprit. Selon l'enseignement de certains soufis du Deccan, la *nafs-i ammāra* correspondrait au niveau du « monde de l'Humain », la *nafs-i lawwāma* au « monde du Royaume », et la *nafs-i muṭma'inna* au « *ālam-i Lāhūt*, le Monde de la nature divine créatrice, des noms et des qualités divines⁶.

Les contenus de l'expérience intérieure humaine en état de veille, soit les pensées, et durant le sommeil, soit les songes, dérivent aussi de divers plans de la réalité. Selon la doctrine islamique, les pensées mentales (*khawāfir*) sont rapportées à trois origines : la *nafs*, dont la pensée définit le flux de la conscience ordinaire ; les pensées supérieures, d'origine transcendante et divine ; les pensées induites par Satan⁷. Les rêves, comme les pensées, se différencient par rapport à leur origine. Selon la subdivision donnée dans un dire du Prophète, se distinguent le rêve véridique, inspiré par Dieu ; le rêve qui se rapporte à des souvenirs personnels et à la parole de l'âme à elle-même (*ḥadīth al-nafs*) ; et le rêve malsain (*ḥulm*) induit par Satan, tel le cauchemar. Selon la division plus simple donnée par d'autres *ḥadīth*, le bon rêve vient de Dieu et le mauvais songe vient du Diable, le premier se reconnaît aussi du fait qu'il est agréable, alors que le second est au contraire désagréable⁸. Dieu envoie aussi le rêve véridique à l'homme par l'intermédiaire de l'ange des rêves, appelé Ṣiddīqūn (Fahd 1959 : 139 ; Lory 2003 : 59). L'origine des visions nocturnes est liée aussi à l'ascension de l'esprit humain. Selon une tradition attribuée à l'imam Ja'far al-Sadiq [m. 765], le principe de l'esprit demeure dans le corps, et de l'esprit se détache un rayon qui monte vers le ciel, comme la lumière du soleil qui arrive jusqu'à la terre, alors que le songe troublé provient de ce que l'esprit voit dans les sphères terrestres et aériennes, c'est-à-dire des éléments matériels (al-Majlisi 2004 : 211-212). Le soufi de Panipat (Haryana) Ghawth 'Alī Shāh Qalandar [m. 1880], explique que cet esprit est l'esprit voyageur (appelé *rūh-i jāri* et aussi *rūh-i musāfir* et *rūh-i sairānī*), qui est lié à la catégorie de l'existence possible (*mumkin al-wujūd*), correspondant au plan du « monde du Royaume »⁹. Certains savants, comme le théologien iranien al-Ghazālī (en latin Algazel, [m. 1111]), indiquent que l'organe destiné à recevoir les visions nocturnes est le cœur (Lory 2003 : 65, 252), le centre spirituel de l'être humain, l'organe gnostique symbolisant l'axe central qui relie les divers mondes, le lieu – comme le sanctuaire – où les divers plans peuvent se croiser.

On utilise des termes distincts pour définir les rêves véridiques et ceux ordinaires ; pour le rêve véridique on utilise des mots qui se réfèrent au niveau spirituel de cette expérience, telle *ru'yā*, d'origine coranique, qui désigne soit la « vision spirituelle » à l'état d'éveil soit la vision onirique, et *bashāra* (bonne nouvelle) qui dérive de la même racine que *mubashshira*, les visions annonciatrices de sa mission au prophète Muḥammad¹⁰.

LES RÊVES ET LE SAVOIR MÉDICAL

Selon le savoir médical, les contenus des songes sont liés à la sphère organique et à la complexion humorale du corps. Le célèbre médecin persan Muḥammad Ibn Zakariyyā al-Rāzī [Rhazés, m. 925], explique qu'il est possible d'utiliser les contenus des rêves comme instrument diagnostique afin de dévoiler le tempérament humoral du rêveur (Rāzī 1991 : 76-77). Le grand maître des médecins Ibn Sīnā [Avicenne, m. 1037], décrit les aspects humoraux et psychologiques individuels du rêveur et en même temps souligne l'origine non humaine de certains rêves (Khan 1956 : 16 ; introd. de Kinberg à Ibn Abī al-Dunyā 1994 : 37-38). La relation entre les qualités naturelles, le tempérament et les contenus des rêves se retrouve mentionnée autant dans les textes des soufis que dans les livres sur la médecine prophétique. Selon l'influent maître soufi de Delhi Shāh Walī Allāh [m. 1762], dans les rêves d'une personne de tempérament flegmatique (le flegme correspondant à l'humeur dominée par les caractères spécifiques du froid et de l'humidité) apparaissent ainsi des éléments oniriques froids et humides (Waliyullah 1990 : 9 ; Elgood 1962 : 53).

Les médecins croyaient également à la faculté thérapeutique des rêves. Avicenne souligne que les rêves d'origine non humaine surviennent souvent dans des moments critiques et désespérés (introd. de Kinberg à Ibn Abī al-Dunyā 1994 : 38). À Galien [m. 201], qui dans le monde islamique fut considéré comme l'une des autorités suprêmes de la science médicale, il fut suggéré en rêve d'ouvrir la veine de la main droite, entre le pouce et l'index, pour soulager les douleurs abdominales (Kamal 1975 : 725). Son père était architecte et collabora à la restructuration du sanctuaire d'Esculape à Pergame, et le dieu de la médecine lui apparut en rêve en lui indiquant la voie des études médicales pour son fils (Menghi 1984 : 7-8). Ainsi le même Galien apparut en rêve au médecin égyptien Ibn Riḍwān [m. vers 1061] et lui conseilla d'appliquer une ventouse sur l'occiput droit contre la migraine. Le rêve d'Ibn Riḍwān, en changeant les acteurs et les ustensiles thérapeutiques – la mythologie médicale se substitue à celle religieuse –, reproduit exactement le thème de la rencontre avec le maître. Ibn Buṭlān (XI^e siècle), dans son *Da'wat al-aṭibbā'*, ouvrage satirique sur les médecins, fait dire à un convive

arrogant que la différenciation des veines pour la saignée, lesquelles avaient été déterminées par l'analogie et connues grâce aux songes révélateurs, était évidente, même pour les souris de l'hôpital (Strohmaier 1993 : 188-189 ; Kinberg 1994 : 38). Ces récits soulignent également l'existence d'une relation très ancienne entre les rêves et les pratiques chirurgicales, telle la phlébotomie.

Le savoir pharmacologique est également lié à la sphère de la révélation et des rêves. Dans la tradition religieuse, selon les textes sur la médecine prophétique et les recueils chiites analogues sur la médecine des imams (*ṭibb al-a'imma*), la connaissance des propriétés des certaines plantes et remèdes fut révélée au prophète Salomon, lorsqu'il priait, et à Moïse par l'archange Gabriel (Elgood 1962 : 129 ; Ibn Bistam 1991 : 164-169). Le soufi indien Miyān Natthā [m. 1618], entra durant la contemplation spirituelle (*murāqaba*) dans le monde du Royaume (*'ālam-i Malakūt*) où lui fut dévoilé le remède (une pâte de graines de concombre) pour son maître, le saint qādirī Miyān Mīr [m. 1635], qui souffrait d'une grande bulle sur la paupière (Dārā Shikūh s.d. : 164). Le maître qādirī d'Hyderabad Maḥbūb Allah [m. 1895], apprend les formules de médicaments en état de dévoilement mystique (*kashf*). Certaines prescriptions sont directement reçues du Prophète et d'autres de 'Abd al-Qādir al-Gīlanī (Muḥi al-Dīn Qādirī 1992 : 30). Dans la littérature médicale indienne, le cas le plus important est celui de Ziyā'ī Muḥammad 'Umar Ghaznawī, l'auteur du *Majmū'a-yi Ziyā'ī*, ouvrage composé en persan à Dawlatabad (Deccan), lorsque la ville devint la deuxième capitale du sultan de Delhi Muḥammad Ibn Tughluq [m. 1351]. Le *Majmū'a-yi Ziyā'ī* est un compendium qui expose la plupart des sujets médicaux, avec un chapitre sur le savoir indien incluant les dits de Nāgārjuna et les procédés pour la calcification des métaux. Ziyā'ī Muḥammad raconte dans la préface avoir été longtemps malade sans trouver de remède. Une nuit, il vit en rêve son oncle, Khwāja Shams al-Dīn Mustawfī, qui lui recommanda d'utiliser un certain médicament (vraisemblablement adapté de la pharmacopée indienne), qui se trouvait dans son livre *Majmū'a-yi Shamsī*. Ziyā'ī Muḥammad suivit ces instructions et fut guéri¹¹. Le rêve et la révélation onirique étaient donc également considérés dans le milieu médical – comme parmi les mystiques – tel un moyen de transmission de la connaissance, une fonction se rattachant au fait que la médecine est un savoir lié dès son origine à la révélation.

Les manuels d'onirocritique donnent plusieurs et diverses interprétations du fait de rêver de thèmes et de figures médicales. Selon l'onirocritique musulmane, le sens de certains contenus oniriques correspond à leur opposé. Pour exemple, le traité persan sur l'interprétation des rêves attribué à l'imam Ja'far al-Ṣādiq [m. 765], explique que se voir prendre des médicaments en rêve signifie qu'*in fine* un problème sera résolu pour le rêveur. Selon le célèbre traité d'onirocritique attribué à l'irakien Ibn Sīrīn [m. 728], rêver les médicaments revêt sous diverses formes une signification très bénéfique, tandis que le chirurgien représente

un menteur ou un sorcier, et que le phlébotomiste (celui qui pratique la saignée) symbolise un écrivain ou un auteur (Hosain 1932 : 576 ; Ibn Sireen 1994 : 133-4, 139). Le soufi al-Nabulsi [m. 1731] écrit que le médicament (*dawa'*) évoque la vertu dans la religion, et ce que les femmes utilisent pour s'embellir annonce un époux ou un enfant pour la femme stérile ; le médecin, et un médecin qui visite un malade en rêve, annonce la guérison de celui-ci (al-Nābulṣī 2002 : 244, 472).

LES SAINTS ET LE SAVOIR ONIRIQUE

Les médecins qui opèrent dans les rêves des fidèles des sanctuaires sont des saints, dont la faculté onirothérapeutique est une manifestation secondaire d'une autorité plus ample qu'ils exercent sur le monde du dévoilement onirique. Le pouvoir spirituel attribué aux saints se manifeste dans les rêves et dans les visions, et l'univers onirique est un plan élu dans lequel l'esprit des saints peut transmettre divers types de savoirs à ses disciples et fidèles. La maîtrise des saints sur le monde du sommeil et des rêves présente diverses nuances, et elle est en premier lieu un aspect du pouvoir que les saints détiennent sur le royaume des formes et des états spirituels, auquel appartiennent les visions et les rêves sains. Cette autorité est également liée à leur pouvoir de contrôler, soit dans la réalité soit dans le monde onirique des malades, les êtres subtils, comme les *jinn*, qui habitent ce monde des formes incorporelles. Les saints gouvernent le monde matériel à partir du royaume des formes spirituelles, et leur esprit, depuis leur corps et depuis leur tombe, peut accomplir voyages et ascensions mystiques, initier d'autres soufis dans leurs visions, protéger leurs dévots lors des moments critiques de la vie, combattre les *jinn* des possédés, etc. Les pouvoirs prodigieux attribués aux saints dans les hagiographies indo-persanes demeurent inchangés dans l'imaginaire onirique et social des fidèles des sanctuaires.

Des soufis parmi les plus éminents donnèrent dans leurs écrits des descriptions concernant la doctrine des rêves et des visions¹². Selon Ibn 'Arabī [m. 1240], le grand maître soufi de Murcie dont la doctrine fut bien connue en Inde, l'imagination est une faculté spirituelle. Elle est similaire à la sphère intermédiaire du *barzakh*, ou « isthme » entre le monde corporel et celui spirituel, le confluent qui sépare et unit les deux ordres de réalité. Pour les saints, à l'instar du modèle prophétique, le rêve est une source de révélation. Les songes occupent un rôle important dans les carrières mystiques de soufis de toutes les époques. L'initiation en rêve, à travers la rencontre avec le Prophète, Khizr ou un saint, appelée initiation *uwaysī*¹³, accorde très souvent en islam une autorité spirituelle plus haute que l'initiation ordinaire. Les vers du poète soufi du Sindh Qāzī Qādān [m. 1551] décrivent ainsi cette expérience : « J'étais dans un sommeil profond,

quand l'initiateur vint me réveiller ; depuis, je suis sorti à la recherche de l'Aimé avec lui » (Bausani 1968a : 231). D'importants épisodes de rencontres *uwaysī* avec Khizr et le Prophète, marquèrent les vies de soufis liés aux *dargāh*, décrites plus bas, devenues ensuite des lieux de guérison onirique.

Les visions mystiques des soufis se manifestent souvent durant les phases de méditation et de contemplation spirituelle. En vertu de la pratique méditative, selon certains enseignements soufis, le sommeil peut devenir un lieu où, comme dans l'éveil, on atteint une condition de présence permanente à l'invocation du *dhikr*, la plus importante forme de méditation soufie¹⁴. La vigilance perpétuelle est un attribut divin¹⁵ et la réalisation d'un état de *dhikr* incessant, même durant le sommeil, est une faculté attribuée au prophète Muḥammad. La cinquième, *yād kard* (le rappel), des règles spirituelles naqshbandī, explique ainsi : « Que le *dhikr* se fasse avec le cœur ou la langue, dans le sommeil ou l'éveil, à voix haute ou en silence, en mouvement ou bien dans la quiétude, en réalité, aucune interruption ne doit se vérifier... Le prophète Muḥammad... avec son cœur, ses centres subtils (*laṭā'if*) et son corps, était dans un état de *dhikr* incessant... qu'il dormît ou qu'il fût éveillé, à chaque instant il accomplissait le *dhikr*. Comme lui-même l'affirmait : "Mes yeux dorment mais mon cœur ne dort pas" » (Abū al-Ḥasan Zayd Fārūqī 1957 : 36). Un autre exemple prophétique est celui de Moïse, dont la vigilance durant le sommeil, mise à l'épreuve par un magicien, est considérée comme un signe certain de l'inspiration divine de sa mission prophétique (Bausani 1968b : 163).

Les sources sur les vies des saints indiens, nous indiquent qu'ils étaient également interpellés à propos de l'interprétation des songes, une pratique qui était diffusée surtout dans le cadre de la relation entre le maître et le disciple. L'interprétation du rêve (*ta'bir*), était nécessaire lorsque le sens du songe n'était pas clair ou s'il était représenté par des allégories et des symboles, dont le maître soufi pouvait expliquer le sens caché en vertu de sa maîtrise des sciences et des réalités spirituelles. De cette pratique onirocritique également, on peut retrouver le premier archétype en islam dans les actes de Muḥammad, qui interprétait régulièrement les rêves de ses compagnons¹⁶.

Les soufis eux-mêmes sont guéris à travers des rêves, mais cela reste cependant une expérience qui concerne toute la communauté des fidèles, et en Inde, les non-musulmans également. Najmal al-Dīn Dāya Rāzī [m. 1256], un soufi iranien de la Kubrawiyya, explique que les rêves envoyés par Dieu arrivent seulement aux musulmans, alors que les rêves à caractère spirituel, dont le contenu peut se vérifier dans la réalité, incombent aussi aux non-musulmans (Najm al-Dīn Rāzī 1982 : 288-289). Les rêves thérapeutiques calquent d'importants emblèmes et opérations du symbolisme onirique islamique et surtout le thème de la rencontre *uwaysī*. Le rêve de guérison, néanmoins différent, partage un élément fondamental avec

le rêve initiatique des soufis : la rencontre avec l'esprit d'un saint ou d'un maître. Le biographe des soufis Jamāl al-Dīn Kanboh Jamālī [m. 1536], rapporte dans *Siyar al-'arīfīn*, qu'un jour Farīd al-Dīn Ganj-i Shakar [m. 1265], un célèbre saint indien chishtī, tomba malade et un médecin fut appelé, mais ne fut pas capable de faire un diagnostic. La nuit, le fils de Farīd al-Dīn fit un rêve dans lequel un vieillard l'avertit que son père avait été ensorcelé par le fils d'un sorcier, lui conseillant d'aller sur la tombe du sorcier et d'y réciter une formule particulière. Près de la tombe du sorcier, le fils de Farīd al-Dīn trouva un fétiche de farine avec des aiguilles piquées, or, après sa destruction, le saint fut guéri (Ivanow 1923). Au XIX^e siècle, le soufi et médecin du Deccan Ja'far Sharīf, raconte qu'il avait prié Dieu à un moment où son esprit était opprimé ; la nuit il vit en rêve 'Abd al-Qādir al-Gīlānī [m. 1166, Bagdad] – le saint iranien éponyme de l'ordre Qādiriyya – qui le soulagea de ses perplexités et réalisa ses souhaits (Sharīf, Herklots 1999 : 192). Dans d'autres cas, l'élément dominant du rêve est une invocation ou une formule ; le même Ibn 'Arabī raconte que lors d'une maladie grave, la sourate *Yā Sīn* (Cor. XXXVI) lui apparut en rêve et lui annonça son rétablissement¹⁷.

LES SANCTUAIRES ET LES RITUELS D'INCUBATION

Les rêves présentés *infra* ont été recueillis dans les *dargāh* de Mīrān Ḥusayn, de Shāh Mūsā Qādirī et de Khwāja Raḥmat Allāh. Les deux premiers sont localisés entre Golconde et Hyderabad. Le plus ancien de ces sanctuaires est celui de Sayyid Mīrān Ḥusayn [m. 1638], un soufi de la Qādiriyya originaire de Hama (Syrie), qui fut parmi les premiers saints qui s'établirent près de Golconde lorsque cette citadelle-forteresse devint la capitale du sultanat chiite des Qutb Shah (1518-1687). Son fils et successeur, Shāh 'Abd al-Qādir [m. 1676], fut un maître de la connaissance gnostiques reçue en rêve par Sayyid Ramz Ilāhī, un soufi éminent de la ville qui rencontra également d'autres maîtres oniriques (Ghulām 'Alī VI : 130). 'Abd al-Qādir Thānī [m. 1746], fut le saint le plus important de la *dargāh* après Mīrān Ḥusayn, et il eut le privilège d'être initié directement par Khizr, lorsqu'il avait huit ans, peu après la mort de son père. Khizr lui dit qu'il allait rencontrer un maître à l'aspect lumineux, lui déposa dans la main un gâteau au sucre de canne et disparut. Après cette vision, le jeune garçon resta très troublé et fut pris d'une violente fièvre avec tremblements persistants, trois jours durant. Sa mère consulta Muḥī al-Dīn Thānī [m. 1691], un maître qādirī éminent de l'époque, lequel lui expliqua : « Ton fils sera le pôle spirituel de son temps, le gâteau de sucre qui lui a été donné constitue l'évidence de sa fonction de pôle (*quṭbiyya*) et l'homme qu'il a rencontré était Khizr » (Ghulām 'Alī VII : 75). Le dernier grand maître soufi à la direction du sanctuaire fut Naṣīr al-Dīn Aḥmad [m. 1938], dont on raconte qu'il

apparut en rêve à un ami d'enfance, un certain Mālik Amīn, qui traversait une période de souffrance et de misère, en lui intimant impérativement : « Mālik, viens immédiatement chez moi à Hyderabad ! » (Ṭālī' 1984 IV : 100-101).

À Hyderabad, non loin du vieux pont sur le fleuve Musi, se trouve le sanctuaire de Shāh Mūsā Qādirī [m. 1800], un autre éminent saint de la Qādiriyya, qui de son vivant était réputé aussi pour son pouvoir d'exorciser les possédés par les *jinn* (Ghulām 'Alī VIII : 7, 11). Son fils aîné et successeur fut Shāh Ghulām 'Alī [m. 1842, Hyderabad], le célèbre biographe des soufis du Deccan, réputé pour faire le *dhikr* y compris durant son sommeil, tandis que son compagnon Abū Bakr Katānī récitait le Coran même lorsqu'il dormait (Waḥīd Qādirī 1985 : 11-12, 55-56). Parmi ses prodiges, il est fait mention d'un homme s'adonnant à la boisson, qui vit Ghulām 'Alī en rêve et fut ensuite guéri (Ṭālī' 1984 III : 111). Dans ce sanctuaire officie un maître et guérisseur soufi, descendant de la famille de Mūsā Qādirī. Il exerce les opérations traditionnelles du guérisseur spirituel soufi. C'est un maître de l'écriture des talismans coraniques et de l'art thérapeutique par excellence dérivé de la tradition prophétique : l'invocation de formules thaumaturges au moyen desquelles il souffle énergiquement sur ses patients. C'est le thème du souffle du guérisseur qui revient dans les rêves des fidèles.

Le sanctuaire le plus célèbre pour ces événements est celui de Khwāja Raḥmat Allāh (1703-1780) à Rahmatabad, village proche de Nellore. Khwāja Raḥmat Allāh, soufi orthodoxe de l'ordre naqshbandī, fonda sa *khānaqāh* (hospice) à Anasamandar Pettai (appelée ensuite Rahmatabad), après des pérégrinations en différents lieux, suite à la réaction hostile des habitants face à ses sermons. Sa ferme condamnation de la participation des sunnites aux cérémonies chiïtes du mois de *muḥarram*, lui valut l'hostilité des sunnites et des chiïtes. La *dargāh* de Rahmatabad, en dépit de l'aversion de son fondateur envers les cultes populaires, est devenue la plus importante de la région pour la guérison à travers les rêves, et a attiré de nombreux visiteurs, même d'Hyderabad. Le rapport de Khwāja Raḥmat Allāh avec le monde des visions oniriques est à mettre en relation avec le fait qu'il rencontra en rêve le prophète Muḥammad, ce qui lui valut l'appellation de Substitut du Prophète (Nā'ib-i Rasūlullāh). Le Prophète lui ordonna : « Raḥmat Allāh, viens à la maison de Dieu », c'est-à-dire à La Mecque, et le somma également de se rendre chez Sayyid Ashraf Makkī, auquel le Prophète apparut dans un *bashāra* en lui annonçant la venue de Raḥmat Allāh. Il quitta l'Inde pour La Mecque et ensuite Ashraf Makkī lui donna l'investiture spirituelle¹⁸.

Un aspect important des rêves de guérison est celui de l'incubation de ces états, appelée *istikhāra*. Bien que la *bashāra* puisse être également spontané, l'induction intentionnelle des rêves sains dispose d'une longue tradition dans le monde islamique, à commencer par des prières pour voir le Prophète en rêve. Aussi, un réformiste et soufi modéré tel Ashraf 'Alī Thānawī [m. 1943] recommande la récitation

de la sourate *al-Kawthar* (CVIII) mille fois, et d'une prière sur le Prophète (*durūd*), mille fois, la veille du vendredi avant de dormir (Ashraf Thānawī s.d. : 7). La tradition d'invoquer des prières avant de se coucher remonte aussi à Muḥammad. Lorsqu'il se mettait au lit le Prophète soufflait sur ses paumes en récitant une certaine invocation et les deux sourates talismaniques du Coran (la CXIII et la CXIV), et ensuite passait ses mains sur le visage et le reste du corps, et une fois malade ordonna à sa femme de faire la même prière pour lui (El-Bokhāri 1977 IV : 80, 241-42). Des soufis indiens de premier plan, dans leurs ouvrages décrivant les méthodes spirituelles pour les disciples des ordres, donnent des instructions précises sur les prières à accomplir pour l'*istikhāra* et afin de voir l'esprit d'un saint et de recevoir son influence spirituelle durant le pèlerinage à sa tombe, une prière – la dernière –, qui est appelée *kashf-i qubūr*, le « dévoilement des sépulcres ». Parmi ces textes figurent les *Jawāhir-i khamṣa* de Muḥammad Ghawth [m. 1562], le *Kashkul-i Kalīmī* et le *Muraqqa'-i Kalīmī* de Shāh Kalīm Allāh [m. 1729], et *al-Qawl al-jamīl* de Shāh Walī Allāh [m. 1762]. Le *dhikr* du « dévoilement des sépulcres » décrit par Shāh Kalīm Allāh – un chishtī actif à Delhi qui rédigea aussi un commentaire sur l'œuvre médicale d'Avicenne –, consiste à s'asseoir près de la tombe et à réciter des invocations dans un *dhikr* en trois « coups » (*zarb*), le premier vers le ciel, le deuxième sur le cœur et le dernier en direction du sépulcre (Kalīm Allāh s.d. : 76). Dans le commentaire en ourdou des *Jawāhir-i khamṣa* écrit en 1897 par Mirzā Muḥammad Beg Naqshbandī Dihlawī, on trouve une prière pour voir une personne en songe attribuée au célèbre soufi arabe Ḥasan al-Baṣrī [m. 728], jusqu'à une invocation pour voir Dieu en rêve attribuée au juriste Aḥmad Ibn Ḥanbal [m. 858] (Muhammad Ghawth s.d. : 62, 92). Diverses sont les méthodes données dans ces textes pour l'*istikhāra*, une prière dont la version de base remonte également à des instructions du Prophète et comprenant la récitation de deux cycles (*rak'at*) de la prière canonique. La méthode plus élaborée que donne Shāh Walī Allāh consiste à faire les ablutions, à avoir des vêtements propres et à s'étendre en récitant les sourates du Soleil (XCI), de la Nuit (XCII), de la Foi pure (CXII), et aussi selon une variante de la sourate des Figues (XCV), chacune sept fois, suivies par la requête de voir en rêve ce qui est souhaité (Walī Allāh s.d. : 156-57).

Dans les sanctuaires, et en particulier dans ceux, comme celui de Mīrān Ḥusayn et de Khwāja Raḥmat Allāh, où les patients dorment de longues périodes, l'incubation des rêves est étroitement liée à la vie rituelle de la *dargāh*, aux rites et aux prières que les pèlerins y accomplissent quotidiennement. Les rituels thérapeutiques accomplis ici par les malades, utilisent et adaptent des pratiques et des symboles fondamentaux du ritualisme islamique canonique et des formes rituelles de dévotion envers les saints, comme le pèlerinage, la circumambulation autour du sépulcre et les ablutions. Les rituels de base qui sont accomplis par les patients des sanctuaires et par leurs parents sont ceux de la *ziyāra*, le pèlerinage

à la tombe d'un saint. Nizām al-Dīn Awliyā' [m. 1325], le saint patron de Delhi, raconta que lui-même accomplit la *ziyāra* lorsque sa mère était souffrante et quand ce lui fut ordonné, avec d'autres disciples, par son maître Farīd al-Dīn Ganj-i Shakar qui était malade (Sijzī Dihlawī 1992 II: *majlis* 17, III: *majlis* 2).

Pour synthétiser un cas, la *dargāh* de Mīrān Ḥusayn accueille de nombreux patients qui sont accompagnés toujours par leurs parents qu'y résident et dorment avec eux, jusqu'à plusieurs mois. Le pèlerinage des malades inclut en premier lieu l'acte de faire la grande ablution (*ghusl*) avec l'eau du puits (*bā'olī*) de la *dargāh*, qui, comme celle d'autres sanctuaires indo-musulmans, est réputée pour ses vertus bénéfiques. Certains rituels accomplis ici ont assimilé des éléments de cultes indiens, comme l'offrande de composants habituels de la *pūjā*: les fleurs, le riz, les noix de coco. Les pèlerins font le *ṭawāf*, la circumambulation autour de la tombe, dans le sens des aiguilles d'une montre, qui est celui de la *pūjā*, tandis que dans la tradition arabe le *ṭawāf* autour de la tombe d'un saint est toujours accompli en sens contraire. La circumambulation sept fois autour de la Ka'bah, est l'un des rituels du pèlerinage à La Mecque. Ici, le *ṭawāf* est un rituel fondamental pour l'évocation de l'esprit du saint, pour invoquer son aide. Les nombreux possédés qui logent dans le sanctuaire sont l'objet, mais seulement pendant le *ṭawāf* de la nuit, des violentes attaques qui miment le combat spirituel entre le saint et le *jinn*, qui graduellement, après plusieurs séances du combat, mène à l'exorcisme du démon. Le seul rituel collectif des résidents est accompli au coucher du soleil, avant le réveil nocturne des *jinn* des possédés, et consiste en la récitation de longues prières au Prophète autour de la tombe du saint et de ses épouses.

Le sanctuaire détient une grande importance dans l'univers onirique des fidèles et il est souvent le lieu de la guérison onirique et de la rencontre avec le saint. La *dargāh* est quant à elle un symbole de l'axe reliant les divers plans de l'existence (humain, spirituel, divin), le centre spirituel où la communication entre eux est possible. C'est à la fois la *dargāh* et son pèlerinage onirique, sans le saint, qui devient non seulement le lieu mais aussi le facteur dominant du rêve. Le rêve peut indiquer le sanctuaire qui doit être retrouvé dans l'éveil et où la guérison du mal s'accomplit. C'est le cas d'un couple de jeunes mariés possédés par les démons-serpents indiens (*nāga*), dont l'histoire est relatée dans une petite et récente biographie en ourdou de Mīrān Ḥusayn. Le mari est de retour à Hyderabad, lorsqu'il rencontre des serpents *nāga*. L'homme survit, mais commence à aller mal; il se met à siffler et à se mouvoir comme un serpent. Ils vont alors en visite chez différents oulémas sans trouver de remède. Peu de temps après, l'épouse commence elle aussi à se trouver mal et à siffler comme un serpent. Sur le conseil d'un ami, ils se rendent pour quelques jours à la *dargāh* de Khwāja Raḥmat Allāh. Quand ils s'en retournent chez eux, ils font tous deux le même



rêve, dans lequel ils se trouvent dans une *dargāh* dans laquelle ils ont acheté quelque objet pour la somme de cent roupies. À Hyderabad, ils se rendent près de la *dargāh* de Yūsufhayn à Nampalli, mais celle-ci n'est pas la *dargāh* du rêve. Puis, ils se rendent à la *dargāh* de Mīrān Ḥusayn et ils réalisent qu'il s'agit de la *dargāh* qu'ils avaient vue en rêve. Ils font leurs ablutions et partent en direction de la tombe du saint où ils subissent une série de *ḥāzrī*, mot qui désigne l'attaque de possession du démon. Plusieurs personnes attestent ici que la couleur de leur peau est pareille à celle d'un serpent. Dans le dernier *ḥāzrī*, les voix des démons disent : « Bābā (Mīrān Ḥusayn), nous nous en allons ». Lorsqu'ils se réveillent de l'état temporaire d'inconscience caractéristique qui suit le *ḥāzrī*, tous les deux ont recouvré la santé (Mujaddidī 1981 : 11-14).

La visite onirique à un sanctuaire peut donc indiquer la nécessité d'accomplir le pèlerinage à tel sanctuaire dans la vie éveillée. C'est également le cas d'un cuisinier hindou hémiplegique de cinquante-cinq ans, originaire du Maharashtra, habitant non loin de Golconde. Il consulta des spécialistes de la médecine *ayurveda* et *yūnānī*, mais sans résultat. Un jour, il fit un rêve divisé en trois scènes : dans la première, il se trouvait devant l'entrée extérieure du sanctuaire, en face de la rue, dans la seconde, au milieu de la rue, et enfin, en face de l'entrée de la *dargāh*, au moment d'en franchir le seuil. Les images du rêve étaient vives, claires, et parfois apparaissaient des lumières scintillantes. Il a très vite reconnu les lieux du rêve. Le matin suivant, il est venu à la *dargāh* de Mīrān Ḥusayn et a exécuté les rites qui lui ont été dictés sur place ; peu après il a commencé à faire le *ṭawāf* exorciseur de la nuit.

LES THÈMES ONIRIQUES

Une analogie fondamentale s'instaure entre les thèmes des rêves de guérison et les symboles et les rites de la *dargāh*. L'univers onirique des fidèles se modèle sur les mêmes symboles et rituels : le sanctuaire devient souvent le lieu de la guérison, comme il l'est dans l'éveil, et ses saints et ses rituels deviennent les agents de la guérison onirique. Mais l'influence entre l'état de veille et l'état onirique est réciproque. De même que le rêve duplique la réalité, de même agit l'état de veille avec le rêve : la guérison onirique se prolonge dans la vie réelle du rêveur, il ne s'agit pas simplement d'un songe. La plupart de ces rêves que l'on retrouve dans les sanctuaires du Deccan présentent des thématiques caractéristiques et similaires, dont les plus importantes, telles les rencontres avec les saints ou les démons, sont des variations de thèmes bien connus dans la littérature islamique. La relation-identification du patient avec ces thèmes traditionnels, et en particulier la dyade saint guérisseur-fidèle,



forge le vécu onirique de celui-ci selon les traits symboliques en question, comme l'être guéri en rêve par les prières récitées par un saint ou auprès de sa tombe. L'effet du songe n'est pas limité au rêveur ; pour la plupart des fidèles qui vivent dans les sanctuaires et manipulent les mêmes rites quotidiens, mais qui n'ont pas de rêves similaires, les guérisons oniriques confirment d'une façon incontestable et empirique les facultés des saints et des rituels du sanctuaire. Le rêve sain ne concerne pas seulement le rêveur, son message concerne toute la communauté du sanctuaire.

Certains de ces thèmes ont leurs variantes dans l'islam chiite et dans d'autres cultures, et en particulier, le thème des figures humaines et divines qui sauvent et guérissent dans les rêves. On pense surtout au culte d'Esculape et à la faculté d'apparaître et de guérir en rêve de certains saints chrétiens. Dans le culte d'Esculape, les patients allaient incuber les rêves dans ses temples, où ils étaient assistés par la caste des prêtres-médecins du sanctuaire⁴⁹. Muḥammad Firishta [m. 1623], historien, médecin et auteur d'un compendium persan sur la médecine indienne, se réfère au rituel d'incubation qui se développa autour d'une idole hindoue à Nagrakote, lorsque la ville fut perdue par le gouverneur du sultan Mawdūd [r. 1041-1050] de Ghazna et fut capturée par le Rāja de Delhi (Firishta 1989 I: 70-71). Dans les traditions chiïtes on rapporte le cas d'un homme contemporain de l'imam qui lui prescrit une poudre de cumin, thym et sel, à usage topique ; au réveil, l'homme ne reconnaît pas l'imam comme la figure vue en rêve, mais peu de temps après il rencontre l'imam proche de Nishapur et al-Riḍā lui répète la formule donnée en rêve (Ibn Babawayh 2001, 2: 509-511). Selon les recherches conduites en Iran par Anne-Sophie Vivier, des pratiques d'incubation existent aujourd'hui chez les Arméniens (églises de Saint-Georges de Téhéran et d'Isfahan) et chez les musulmans chiïtes, surtout au sanctuaire de Machhad. Les fidèles voient en général une figure lumineuse, qu'ils identifient après coup, ou parfois ne l'identifient pas du tout, au Christ, ou à saint Georges, généralement pour les Arméniens, ou à l'imam 'Alī al-Riḍā' [m. 818] de Machhad, pour les chiïtes²⁰. Des apparitions oniriques célèbres des imams se retrouvent également au Deccan, une région où le chiïsme s'est aussi implanté à travers l'affirmation de dynasties chiïtes locales. Selon l'histoire narrée par Firishta, une guérison annoncée en rêve serait à la base de la conversion au chiïsme du sultan Burhān Nizām Shāh [r. 1508-1553] de Ahmadnagar. Lorsque le fils de Burhān, 'Abd al-Qādir, fut gravement malade, le savant ismaélien Shāh Ṭāhir [m. 1549] persuada le sultan de faire le vœu qu'en cas de guérison de son fils, il deviendrait chiïte ; avant l'aube, Burhān fit un rêve dans lequel le prophète Muḥammad était entouré par les douze imams. Le matin suivant, 'Abd al-Qādir était guéri²¹.

LA RENCONTRE AVEC LE SAINT

La plus importante parmi les thématiques de la guérison onirique est la rencontre avec un saint. L'esprit des saints ne meurt jamais, et dans la sphère onirique ils peuvent continuer à accomplir leurs fonctions envers les dévots. Le lien entre le monde onirique des fidèles et les saints trépassés se rattache, outre la croyance dans la vie et dans le pouvoir de l'esprit des saints défunts, au fait que dans le monde islamique les rêves constituent le lieu de prédilection pour les contacts avec les âmes des morts. Le sommeil lui-même est un état analogue à celui de la mort. Selon le Coran (XXXIX : 42) : "Dieu recevra les âmes au moment de leur mort et celles qui ne meurent pas, durant leur sommeil ; il retient celle dont la mort est décrétée et renvoie les autres jusqu'à un terme fixé. Il y a certes là des signes pour les hommes qui réfléchissent." L'analogie entre le dormir-mourir et le réveil-revivre revient dans les mots des prières récitées par le Prophète lorsqu'il se couchait et se levait (El-Bokhâri 1977 IV : 241). Selon le traité attribué à l'imam al-Şâdiq, voir le mort sous forme de vivant en rêve, sauve de la tristesse et de l'affliction (Hosain 1932 : 571).

Le thème de la rencontre avec un saint présente des différences considérables entre les rêves d'initiation de soufis et les rêves de guérison. Le soufi, dans ses rencontres *uwaysî*, voit clairement son maître, plusieurs mystiques sont même arrivés à voir une image prohibée, telle celle du visage du Prophète ; il peut recevoir des instructions gnostiques élevées et réservées ; il peut se produire des dialogues et des actions d'importance. Dans les rêves de guérison des fidèles, en revanche, le saint ne révèle pas son visage, il n'y a pas de dialogue, c'est seulement le saint qui pratique son intervention. Le visage du saint est presque toujours couvert d'une capuche ou d'un voile et c'est souvent seulement au réveil que le patient reconnaît le saint. Des patients des *dargāh* ne voient pas l'image du saint, mais entendent seulement sa voix. Les élus qui ont vu le visage des saints racontent qu'il disparaît presque toujours ou alors s'illumine jusqu'à aveugler. La lumière est un attribut important de la vision des saints. Le soufi et historien de la médecine indo-musulmane Rahbar Fārūqī, raconte que lorsque Muḥammad 'Āzam, le fils de l'empereur moghol Aurangzeb [r. 1658-1707], fut gravement atteint par l'hydro-pisie, il vit, entre l'éveil et le rêve, un maître lumineux (*pīr-i nūrānī*) lui ordonnant de se repentir afin de guérir. À son réveil, il remplit deux grandes bassines d'urine (Fārūqī 1999 : 116). Parfois, c'est l'environnement du songe, et en particulier le sanctuaire onirique, qui est illuminé par une clarté inhabituelle.

Un rituel onirique souvent opéré par un saint est la récitation des formules et le fait de souffler sur le patient, ce qui constitue le rite thérapeutique d'origine prophétique le plus couramment employé par les soufis vivants. Un cas représentatif de ce leitmotiv est celui d'un musulman de trente-cinq ans, qui était atteint

depuis quelques mois par un syndrome typique des patients des sanctuaires : asthénie physique, douleurs diffuses dans tout le corps, surtout aux articulations, et évanouissements fréquents. Les douleurs aux genoux ne lui permettaient pas de rester debout ni celles aux coudes de pouvoir s'appuyer. L'homme se rendit à la *dargāh* de Mīrān Ḥusayn, où il vécut accompagné tour à tour de sa femme et de son fils. Deux semaines plus tard, une nuit, il vit le saint en rêve. Dans le rêve, l'homme se trouvait dans l'espace extérieur à la *dargāh* et marchait en direction de l'entrée. Il entra par la porte et quand il pénétra à l'intérieur, il vit Mīrān Ḥusayn qui se trouvait à l'opposé et qui avançait dans sa direction. Le saint était vêtu d'une tunique blanche resplendissante et d'un couvre-chef. Quand il fut assez proche, Mīrān Ḥusayn lui dit deux choses : de rester tranquille et d'être patient. Puis il souffla énergiquement sur sa tête, il sentit alors un air frais et agréable qui en rêve lui souleva les cheveux, comme le vent. Le matin venu, il se remémora le rêve, se mit sur pied et constata que ses douleurs avaient disparu.

Un cas intéressant, également sur le thème du « médicament onirique », est celui de la fille de la servante d'une famille de Sayyid de Hyderabad, qui à l'époque avait douze ans. Elle commença par se plaindre d'un problème de vue lorsqu'elle lisait, puis elle se mit progressivement à la perdre. Le docteur lui dit qu'une opération s'imposait afin de la sauver de la cécité, malgré le risque de dommages irréparables pouvant aussi l'amener à être aveugle. La mère de la jeune fille, qui était originaire d'une ville proche de Rahmatabad, se rendit au sanctuaire de Khwāja Raḥmat Allāh. La nuit suivante, elle vit le saint en rêve. Elle se trouvait dans le sanctuaire, Khwāja Raḥmat Allāh s'approcha d'elle et lui dit qu'elle ne devait pas faire opérer sa fille, qu'il se chargerait de la guérir. La mère rentra trouver sa fille restée à Hyderabad et lui raconta son rêve. Dans les jours qui suivirent, la jeune fille fit un rêve dans lequel elle vit le saint face à elle, qui après avoir récité des invocations lui souffla dessus. Les deux nuits suivantes, elle fit le même rêve, avec une variante la deuxième fois, Khwāja Raḥmat Allāh lui administra quelques gouttes de médicament dans l'œil. Dès le matin suivant, elle réussit à lire, et guérit ensuite rapidement ; le docteur insista beaucoup pour savoir quels médicaments elle prenait, me dit ironiquement la mère.

Parfois, le saint indique le rituel que le patient doit accomplir à son réveil. Le songe suivant, comme le précédent, ou celui du fils de Farīd al-Dīn Ganj-i Shakar, comporte une autre règle importante : le rêve sain, outre le fait d'être adressé à l'intéressé, peut être également envoyé à une autre personne et surtout à un membre de la famille. Ainsi comme l'*adhān*, l'appel à la prière canonique, fut révélé en songe à un compagnon du Prophète, 'Abd Allāh Ibn Zayd, lorsque Muḥammad cherchait une méthode pour appeler les gens à la prière. Ceci est le cas de la mère d'un musulman de quarante ans, marié, routier de son état. Six mois auparavant, alors qu'il se trouvait à Madras avec son camion, il s'était senti

mal. Lorsqu'il est retourné à Hyderabad, il avait beaucoup de fièvre et de fortes douleurs aux jambes, à tel point qu'il ne réussissait pas à rester debout. Il alla à l'hôpital militaire qui se trouve proche du sanctuaire de Mīrān Ḥusayn, où l'on a diagnostiqué la malaria ; cependant, après le traitement la fièvre persista et les douleurs aussi. La mère qui était déjà venue à la *dargāh* de Mīrān Ḥusayn pour un problème de santé, conseilla à son fils de s'y rendre lui aussi, mais il refusa car il avait davantage confiance dans les médecins. Après un mois d'autres vains traitements, il vint de lui-même au sanctuaire. Après deux semaines passées à y dormir, il a commencé à se sentir mieux. Une nuit, dans le sanctuaire, la mère rêva de Mīrān Ḥusayn lui donnant une petite bouteille d'huile et lui disant d'en enduire le corps de son fils. Le jour suivant, elle acheta de l'huile, la laissa une nuit près de la tombe du saint et ensuite l'étala sur les jambes du fils. Puis, le fils fit lui-même un rêve dans lequel il se trouvait à l'extérieur de la *dargāh* et perçut la voix du saint l'invitant à entrer.

SHAYṬĀN ET LES *JINN*

Dans le monde onirique des fidèles, le rôle du saint est souvent opposé à celui des *jinn*, les génies, des êtres subtils qui habitent la sphère immatérielle et invisible du « monde du Royaume ». La croyance dans le *jinn* est un dogme pour la tradition islamique. Selon le Coran (XV : 27, XXXIV : 8) les *jinn* sont créés à partir d'un feu très ardent et peuvent posséder l'homme. Une tradition de Muḥammad divise le *jinn* en trois catégories : la première est faite de serpents, scorpions et reptiles ; la deuxième ressemble au vent dans l'atmosphère ; la troisième ressemble aux hommes. Les *jinn* peuvent prendre également l'aspect d'autres animaux et de bêtes abominables, et sont divisés en tribus gouvernées par des rois. L'auditeur et amplificateur des susurrements sataniques est toujours considéré comme l'âme charnelle de l'homme, la *nafs* inférieure et concupiscente qui incite au mal, et qui est soumise à l'exhortation du démon. La contiguïté des *jinn* et de leur chef, Shayṭān (Satan), avec le niveau inconscient et imaginaire de la psyché, est signifiée par le fait qu'ils peuvent se manifester dans les rêves, sous l'aspect de monstres terrifiants. Une catégorie de *jinn* est appelée justement *Wahmiyā* (visionnaire), et est dévolue à hanter l'imagination des hommes (Sharīf, Herklots 1999 : 234). Selon une autre tradition attribuée à l'imam Ja'far al-Ṣādiq, il existe un *shayṭān* qui chaque nuit vole de l'orient à l'occident et il entre dans le rêve des hommes, et pour cette raison, le songe en est troublé (al-Majlisī 2004 : 212). Le diable peut même s'insinuer dans les visions et les rêves des soufis. Même un saint tel que al-Junayd [m. 910, Bagdad], avant de défaire Satan dans une vision, fut tout d'abord terrorisé par son apparition²².

Dans ces cas-là, le rêve, avant d'être le lieu de la guérison, est celui de la manifestation de la pathologie et des influences démoniaques ; ce songe s'appelle *ḥulm*, terme qui désigne aussi le rêve érotique. Des compagnons du Prophète – les mêmes qui rapportent le dire de Muḥammad expliquant que le mauvais songe vient du diable –, en réfèrent à leur expérience d'être tombés malades en raison de tels songes. La nuit est le moment où les *jinn* se réveillent et acquièrent leur pouvoir majeur, tandis que le sommeil est le moment de la plus grande vulnérabilité de l'homme. Diverses traditions prophétiques soulignent la menace satanique pesant sur le sommeil et sa relation avec les orifices du corps, c'est-à-dire les canaux à travers lesquels les *jinn* entrent dans l'homme pour le posséder. Emblématique est le *ḥadīth* relatant que Satan avait uriné dans l'oreille d'un homme qui avait dormi toute la nuit, sans se réveiller pour faire la prière de l'aube. Le rituel le plus important transmis par le Prophète contre le *ḥulm* est de cracher trois fois à sa gauche et de réciter la formule « Je me réfugie en Dieu pour me protéger de Satan le lapidé ». Selon les *ḥadīth*, Satan exerce une influence sur toutes les phases du sommeil, de l'assoupissement jusqu'au réveil. Lorsque l'homme est fatigué et bâille, Satan peut entrer dans sa bouche s'il ne la couvre pas avec sa main ; durant la nuit il demeure dans son nez et c'est pour cela que l'homme doit purifier son nez avec de l'eau le matin. Une autre tradition dit que Satan attache une corde autour du cou de l'homme et y fait trois nœuds, le premier nœud est défait lorsque l'homme invoque le nom de Dieu au réveil, le deuxième lorsqu'il fait ses ablutions et le dernier lorsqu'il accomplit ses prières (Awn 1983 : 49-50).

Divers fidèles se rendant aux sanctuaires souffrent de troubles qui ont commencé ou sont accompagnés par des cauchemars dans lesquels figurent des bêtes, des monstres ou des personnages sombres et nuisibles, interprétés comme des apparitions oniriques des *jinn*. Un cas représentatif est celui d'une femme musulmane âgée de soixante ans environ que j'ai rencontrée dans la *dargāh* de Mūsā Qādirī. Depuis quelques mois, elle était effrayée par des cauchemars récurrents durant lesquels elle se trouvait dans un bois obscur où elle ne voyait rien mais entendait des rugissements venant de derrière la végétation, lui inspirant une grande terreur ; à ce moment, elle n'arrivait plus à bouger ni à crier et restait paralysée. Le guérisseur du sanctuaire lui a donné des talismans (*ta'āwīdh*) particuliers, écrits à l'aide d'une encre végétale sur papier de riz, qui doivent être mouillés et l'eau contenant l'encre de la formule talismanique doit être bue. Après un mois environ, les rêves ont commencé à changer et peu après elle eut un songe dans lequel elle entendait la voix de Mūsā Qādirī, venant de derrière ses épaules et lui disant de ne plus s'effrayer car le rugissement allait s'arrêter. Quelques jours après, le rugissement disparut, « Shāh Mūsā Qādirī avait chassé la bête » me dit-elle.

Un cas persistant fut celui d'un musulman quadragénaire d'Hyderabad. Tout a commencé quinze jours après son mariage. Une nuit, tandis qu'il était avec sa

femme dans sa belle-famille, ils faisaient l'amour et lui se trouvait au-dessus de son épouse. Soudain, il sentit une piqûre à la fesse droite, perdit tout désir et sa jambe droite devint insensible quelques heures durant. Quelques jours plus tard, ils se rendirent chez ses parents à lui ; le soir, pendant qu'ils faisaient l'amour, sa femme sentit que quelqu'un, depuis le dessous du lit, lui donnait de violentes claques sur le derrière. Cette nuit-là, le mari commença à faire des cauchemars récurrents dans lesquels il voyait des figures monstrueuses et menaçantes qui le poursuivaient pour le battre à coups de pied et de bâton alors qu'il cherchait à se protéger à terre. Chaque nuit, durant ces rêves, il se réveillait en criant et, sautant du lit, courait à travers la maison. Il travaillait comme gardien dans un établissement d'État et devait parcourir huit kilomètres à bicyclette pour se rendre au travail. Un matin, il sentit faiblir son genou et ne réussit pas à continuer de pédaler ; ses jambes restèrent insensibles et il perdit son travail. Il se rendit alors chez un psychiatre, puis chez quelques sorciers, mais sans résultat. En 1983, son père l'envoya à Gulbarga auprès du sanctuaire de Sirāj al-Dīn Junaydī, dont sa famille était dévote depuis plusieurs générations. Le maître de la *dargāh*, Shaykh 'Alā' al-Dīn, après avoir écouté son histoire, lui dit de ne manquer aucune des prières obligatoires, puis de se rendre à la tombe de Sirāj al-Dīn et de prier pour sa propre guérison. L'homme retourna à Hyderabad complètement rétabli et, l'année suivante, sa femme et lui eurent un fils. En 1989, il commença de nouveau à aller mal, les cauchemars violents étaient revenus ; un jour, il sentit comme l'air d'un ventilateur lui brûlant la peau. Il décida de retourner chez 'Alā' al-Dīn, mais le *shaykh* était décédé. Son *khalīfa* lui dit de retourner prier à la tombe de Sirāj al-Dīn. L'homme comprit soudain, à ce moment, pourquoi il s'était de nouveau senti mal : durant tout ce temps il avait omis de réciter les prières qui lui avaient été données par 'Alā' al-Dīn ; ainsi, lorsque 'Alā' al-Dīn et sa protection vinrent à manquer, il fut de nouveau malade. Il demeura une semaine à Gulbarga puis dut rentrer en raison de problèmes financiers. Sur le conseil du *khalīfa* de Gulbarga, il se rendit au sanctuaire de Mīrān Ḥusayn. Il y jeûna durant dix semaines ; son épouse ne réussissait à lui faire manger que quelques pétales de rose recueillis sur la tombe du saint. Durant cette période, il pria toute la journée. Une nuit, il rêva que 'Alā' al-Dīn venait le trouver dans la *dargāh* de Mīrān Ḥusayn : 'Alā' al-Dīn entra dans le sanctuaire par la porte principale et le conduisit à se regarder lui-même qui dormait la tête sur une marche du petit escalier, devant la porte de la tombe de Mīrān Ḥusayn. Enfin, 'Alā' al-Dīn s'assit à ses côtés sur la marche. 'Alā' al-Dīn était vêtu d'un habit arabe blanc et élégant, et portait autour du cou un collier de fleurs. Dans le rêve, il faisait nuit mais tout apparaissait illuminé comme par la lumière de la pleine lune, un silence absolu régnait, sa femme et les autres personnes étaient toutes endormies dans la *dargāh*. Dès le jour suivant, il recommença à manger et se rétablit peu à peu. Depuis quelques années, il vit avec sa famille à côté de la *dargāh* de Mīrān Ḥusayn.

LES OPÉRATIONS ET LES RÊVES

Dans les songes des fidèles, les opérations accomplies par les saints sont parfois revêtues des symboles et instruments de la pratique médicale et chirurgicale telles que les médecines, opérations et injections. Souvent, ces opérations oniriques laissent une cicatrice sur le corps : le sceau du saint et de son pouvoir. L'un des sanctuaires les plus renommés pour ces événements est celui de Khwāja Raḥmat Allāh. Des cas similaires ont été observés dans le sanctuaire de Murugmalla par Rollier (1983), qui constate que ces opérations, tout comme les interventions chirurgicales, ont leur théâtre (la *dargāh*) aseptisé (obligation de respecter les règles de pureté) et nécessitent un état d'inconscience. Cependant, ces opérations, plus qu'une tentative d'adapter la tradition à la modernité, comme le soutient Rollier (*ibid* : 28-33, 56), nous apparaissent comme étant la continuation et l'actualisation d'un thème chirurgical onirique traditionnel et beaucoup plus ancien, attesté dans le culte des sanctuaires d'Esculape et récurrent dans les songes de Galien et d'Ibn Riḍwān. La chirurgie prodigieuse, c'est-à-dire la faculté d'ouvrir et de refermer la chair et les parties du corps, avec des instruments métalliques ou avec les mains, compte aussi parmi les *mazāhir*, ou « manifestations » du pouvoir, accomplis par certains ordres soufis comme la Rifā'iyya. Selon une biographie récente en ourdou, le même Khwāja Raḥmat Allāh avait été initié aux enseignements mystiques de la Rifā'iyya²³.

Cependant, ces songes, comme dans le passé, impliquent une confrontation évidente avec le savoir médical contemporain. L'utilisation du langage et des symboles médicaux constitue également une façon emblématique d'affirmer l'infailibilité, et donc la supériorité, de la guérison révélée sur la médecine profane, soit traditionnelle soit moderne. Surtout si l'on considère qu'une partie considérable des guérisons oniriques – et des cas de guérison spirituelle qui se réalisent dans les sanctuaires en général – concernent des patients traités en vain par les médecins. Un cas significatif est celui d'un musulman gravement malade du cœur, lequel était issu d'une famille pauvre et avait dépensé tout ce qu'il possédait dans des thérapies coûteuses et vaines. L'homme décida alors de se rendre au sanctuaire de Rahmatabad et y demeura huit jours. La nuit du huitième jour, il fut opéré du cœur en rêve par Khwāja Raḥmat Allāh. À son réveil, l'homme repensa au rêve et trouva une cicatrice à l'endroit de l'opération. Il alla se faire examiner par les médecins, qui constatèrent avec stupeur qu'il était guéri. Quelque temps plus tard, il fit un autre rêve dans lequel le saint lui recommanda les médicaments allopathiques qu'il devait prendre pour continuer le traitement.

Le thème de la réfutation du savoir médical et des interventions chirurgicales des docteurs profanes est encore plus marqué dans les épisodes qui voient le saint s'opposer à la réalisation d'une opération. Ces confrontations se vérifient en des

occasions très critiques également, comme dans le cas de la jeune fille proche de perdre la vue et dans l'histoire suivante d'un couple de musulmans originaires d'Hyderabad émigrés aux Émirats Arabes pour travailler. La femme était enceinte et devait accoucher la semaine suivante à Hyderabad ; à ce moment-là, le mari dut se rendre deux jours à Dubai pour motifs professionnels, lorsqu'un soir elle eut des douleurs au ventre et s'allongea sur le divan les yeux fermés ; elle vit alors Ḥaẓrat Yaḥyā Pāshā [m. 1953, Hyderabad], un descendant du maître soufi Khwāja Maḥbūb Allāh [m. 1895, Hyderabad]²⁴, qui lui dit qu'elle allait bientôt accoucher mais qu'elle devait refuser la césarienne. Lorsqu'elle ouvrit les yeux, elle sentit que le travail avait commencé et se rendit à l'hôpital ; les médecins proposèrent d'opérer par césarienne, mais la femme suivit les instructions oniriques et accoucha sans complications. La nuit même, le mari, à Dubai, rêva du maître qui lui disait qu'il aiderait sa femme à accoucher.

Le saint voyage donc aussi jusqu'à la demeure de ses dévots, comme dans le cas d'une femme de la famille des descendants de Khwāja Maḥbūb Allāh à Hyderabad. Un jour, elle souffrit de crises de diarrhée, toutes les heures, accompagnées de fortes douleurs au ventre. Une fois, se précipitant aux toilettes, elle trébucha et se fit très mal à une jambe. Elle alla chercher une étoffe (*ghilāf*) qui avait été posée sur la tombe de Khwāja Raḥmat Allāh et s'en couvrit, puis alla se coucher. Dans son rêve, elle vit le saint se trouvant face à elle, le visage couvert. Il la regarda, puis regarda sa jambe. Ensuite, dans un état situé entre le sommeil et le rêve, elle sentit que quelqu'un lui faisait des piqûres à l'épaule. À son réveil, elle était complètement rétablie. Se souvenant du rêve, elle regarda son bras sur lequel elle trouva les traces de trois piqûres. Ce songe nous rappelle également le thème du rôle protecteur des tissus et des manteaux du Prophète et des saints, dont le cas onirique le plus célèbre est celui du Poème du manteau (*Qaṣīda al-burda*) du calligraphe égyptien al-Buṣīrī [m. 1294]²⁵.

CONCLUSION

Une analyse plus complète des thèmes symboliques, et de leurs variations, qui sont liées aux rêves de guérison en islam, nécessiterait une étude plus ample que la présentation des matériaux donnée ici. Dans cet article, on a voulu offrir une synthèse du sujet visant surtout à montrer le fait que la construction de l'univers onirique des patients des sanctuaires musulmans du Deccan se base fortement sur un processus d'imitation, réplique et adaptation de certains modèles archétypaux. On a essayé également d'indiquer quels sont les thèmes et les formes prévalentes qui sont impliqués dans ce processus de réplique-génération onirique, et les rapports de ces thèmes avec le symbolisme onirique

islamique, les symboles du soufisme et les modèles transmis dans la littérature musulmane.

Les rêves de guérison des fidèles des sanctuaires (comme des produits de l'art traditionnel) calquent et adaptent des archétypes anciens et atemporels. Thèmes dont les textes musulmans au cours des époques nous offrent des exemples similaires, et dont des principes fondamentaux se rattachent en premier lieu dans l'islam aux préceptes transmis par la tradition prophétique. En même temps, l'incubation des rêves de guérison constitue une pratique dont l'origine est plus ancienne que l'islam, comme en témoigne le thème dominant de ces événements : la rencontre avec une figure spirituelle. Dans les sanctuaires du Deccan, où affluent également pèlerins et suppliants qui ne sont pas musulmans, les rêves de guérison ne sont pas une prérogative absolue des patients musulmans.

Les modèles dominants des rêves thérapeutiques des patients des *dargāh* du Deccan paraissent surtout figurer des reproductions de thèmes du symbolisme traditionnel des saints et de leur culte, avec les mêmes héros, lieux et rituels. Ces symboles de la tradition forgent les thèmes de la guérison onirique, et, en même temps, les visions des fidèles agissent comme un puissant moyen à travers lequel la tradition culturelle des saints se perpétue et confirme son autorité et celle de ses symboles du pouvoir spirituel. La tradition et ses symboles se répliquent dans l'univers onirique des fidèles. En Inde musulmane, les cultes de la guérison onirique se forgèrent autour de celle-ci qui fut la figure spirituelle la plus importante de l'islam indien : le saint soufi. L'univers de la guérison onirique constitue ainsi un domaine emblématique exposant les formes dans lesquelles dans le monde indo-musulman, la sphère de l'autorité religieuse et spirituelle se lia, et est liée encore aujourd'hui, à l'exercice du pouvoir thérapeutique et de l'art médical.

F. S.

NOTES

1. *Yūnānī*, lit. « grec », est l'adjectif qui dès l'époque coloniale s'affirma en Inde pour nommer le savoir médical de source galénique transmis par les médecins musulmans, dont la doctrine remontait justement aux savants grecs (cf. SPEZIALE 2005).

2. Cit. d'après FAHD 1959 : 137.

3. Le jour de sa mort, le Prophète a dit : « Il ne reste du prophétisme que le bon rêve », cf. FAHD 1959 : 127 ; EL-BOKHĀRI 1977, IV : 452.

4. Le prophète symbole du guide et de l'initiation spirituelle, identifié au serviteur de Dieu rencontré par le prophète Moïse dont il relate la XVIII^e sourate du Coran, et rencontré ensuite par les soufis dans leurs visions initiatiques.

5. On pense en particulier aux méthodes soufies comme la *rābiṭa*, dans laquelle le disciple se concentre sur la visualisation de l'image de son maître.

6. Cf. GHULĀM 'ALĪ VII : 129 ; KARĪM ALLĀH 1905 : 25-28.

7. Cf. la classification donnée par le soufi indien Kalīm Allāh s.d. : 59 ; sur le sujet cf. en particulier l'article de VENTURA 1986.
8. Cf. EL-BOKHĀRI 1977 IV : 452, 457, 461 ; LORY 2003 : 42.
9. GUL ḤASAN s.d. : 327-28, cf. aussi HUGHES [1885] 1999 : 547.
10. Le Coran utilise aussi le terme *manām*, dont il fait un signe divin (XXX, 23), un instrument de la direction divine utilisé pour guider les prophètes et les croyants (VIII, 43-44). Dans les biographies des soufis indiens, c'est le terme d'origine persane *khwāb* signifiant « sommeil », « rêve », « vision » qui est le plus fréquemment adopté.
11. *Majmū'a-yi Ziyā'ī*, ms. pers. *ṭibb* 344, Andhra Pradesh Oriental Manuscript Library, p. 3.
12. Cf. la synthèse donnée par GREEN 2003 : 294-299.
13. Du nom de Uways al-Qaranī, contemporain du prophète qui n'a pas rencontré Muḥammad en personne mais qui communiquait avec lui au moyen de visions et de rêves.
14. Le *dhikr*, lit. « remémoration », est l'invocation mystique des noms de Dieu ; il existe divers genres de *dhikr*, sonore ou silencieux, dont certains impliquent la concentration sur le souffle et dans les centres subtils (*laṭā'if*).
15. Il est dit dans le verset du Trône : Dieu « Il ne connaît ni somnolence ni sommeil » (Cor. II : 255).
16. Cf. en particulier EL-BOKHĀRI 1977, IV : 470-471. Le premier calife Abū Bakr et sa fille Asmā' sont eux aussi considérés comme des experts de l'onirocritique.
17. ADDAS 1989 : 37 ; des invocations pour vivifier le cœur ou pour affronter les difficultés ont été transmises en songe à des soufis par Muḥammad et Khizr, cf. LORY 2003 : 216. Le Livre du songe de Ibn Abī al-Dunyā [m. 894, Bagdad] témoigne de la popularité du thème de la transmission onirique d'invocations, cf. KINBERG 1994.
18. Cf. MALKĀPŪRĪ 1913 I : 363 sq. ; sur Raḥmat Allāh cf. aussi KOKAN 1985 : 82, BAYLY 1992 : 180-1, et la biographie du saint par Ryāz Aḥmad 1985.
19. Cf. en particulier le témoignage détaillé du rhéteur Aelius Aristide (n. 117), ELIO ARISTIDE 1984.
20. Recherche non publiée ; je remercie vivement Anne-Sophie Vivier pour ces communications personnelles.
21. Cit. d'après NIZĀMUDDĪN AḤMAD 1996 III : 138.
22. Cf. HUIJWĪRĪ 1988 : 197 ; AWN 1983 : 80n, 131 ; LORY 2003 : 217.
23. L'initiation *rifā'ī* lui fut donnée par Sayyid Shāh 'Alawī de Bijapur, qui l'initia également à la Qādiriyya et à la Chishtiyya, cf. RYĀZ AḤMAD 1985 : 134-39.
24. Muḥammad Ṣiddīqī Ḥusaynī, connu sous le nom de Maḥbūb Allāh, fut un maître célèbre de la Qādiriyya et un savant de médecine galénique également, et il reçut même la connaissance de certains remèdes pendant certaines visions mystiques, cf. Muḥī al-Dīn Qādirī 1992 : 30.
25. Al-Buṣīrī était affecté par une paralysie que les médecins ne surent soigner et il composa un poème en l'honneur du Prophète, afin d'obtenir la guérison. Il s'endormit en récitant sa *qaṣīda* et vit en rêve le Prophète lui passant la main sur le corps. À son réveil, il était guéri et trouva sur son corps un manteau (*burda*), déposé là par Muḥammad. Plusieurs vertus thérapeutiques et magiques sont attribuées à l'écriture et à la récitation de la *Qaṣīda al-burda*.

BIBLIOGRAPHIE

A. Sources en ourdou et en persan

- ABU al-HASAN ZAYD FARUQI (1957), *Manāhij al-sayr wa madārij al-khayr*. Qandahar.
- ASHRAF THĀNĀWĪ, 'Alī (s.d.), *A 'māl-i Qur' anī*. Delhi, Tāj Publishers.
- DĀRĀ SHIKŪH (s.d.), *Sakīnat al-awliyā'*; trad. ourdou. Delhi, Nāz Publishing Hāus.
- FĀRŪQĪ, Qāzī Rahbar (1999), *Islāmī ḡibb shāhānah sarparsīyūn men*. Hyderabad, Maktaba-yi 'Aīn al-'Ulūm (éd. orig. Hyderabad 1937).
- GHĀZNAWĪ, Zīyā'ī Muḥammad 'Umar, *Majmū'a-yi Zīyā'ī*, ms. pers. ḡibb 344, Andhra Pradesh Oriental Manuscript Library and Research Institute, Hyderabad.
- GHULĀM 'ALĪ, Sayyid Shāh Qādirī (1982-1985), *Mishkāt al-nubuwat*; trad. ourdou, Hyderabad, 8 vol.
- GUL ḤASAN, Shāh Qalandar Qādirī (s.d.), *Ta'līm-i ghawthiyya*. Hyderabad, Mīnar Buk.
- HUJWĪRĪ, Sayyid 'Alī (1988), *Kashf al-maḥjūb*; trad. ourdou. Delhi.
- IBN BĀBĀWAYH, Abu Jaffar Mohammad (2001), *'Uyūn akhbār al-Riḡā*. Téhéran, Dār al-Kutub al-Islāmiyya.
- KALĪM ALLĀH, Shāh (s.d.), *Kashkul-i Kalīmī*; éd. persane et trad. ourdou en regard. Delhi.
- KARĪM ALLĀH, 'Ashiq (1905), *Ṣurat-i ma'luma-yi ṣuwar-i 'ilm*. Hyderabad.
- KINBERG, L. (1994), *Morality in the Guise of Dreams. A Critical Edition of Kitāb al-Manām*. Leyde, Brill.
- al-MAJLISĪ, Muḥammad Bāqir (2004), *Kitāb-i hilyat al-muttaqīn*. Qumm.
- MALKĀPŪRĪ, 'Abd al-Jabbār (1913), *Tadhkira-yi awliyā'-i Dakan*. Hyderabad, Ḥasan Press, 2 vol.
- MUḤAMMAD GHAWTH, Gawālyārī (s.d.), *Jawāhir-i khamṣa*; trad. ourdou par Mirzā Muḥammad Beg Naqshbandī Dihlawī. Delhi, Nāz Publishing Hāus.
- MUḤĀ al-Dīn Qādirī (1992), *Guldasta-yi tajallyāt*. Hyderabad.
- MUJADDIDĪ, Muḥammad 'Alī (1981), *Siwāniḡ-i mubārak-i Ḥazrat Sayyid Mīrān Ḥusayn*. Hyderabad.
- RĀZĪ, Muḥammad Ibn Zakariyā (1991), *Kitāb al-Manṣūrī*; trad. ourdou. Delhi.
- RYĀZ Aḡmad (1985), *Bārān-i raḡmat*. Rahmatabad.
- SIJZĪ DIHLAWĪ, Ḥasan Amīr 'Alā' (1992), *Fawā'id al-fu'ād*, éd. persane et trad. ourdou en regard, éd. par Khwāja Ḥasan Thānī Nizāmī Dihlawī. Delhi, Urdu Academy.
- ṬĀLĪ, 'Alī Murād (1984), *Tadhkira-yi awliyā'-i Ḥaydarābād*. Hyderabad, Mīnār Buk, 4 vol.
- WAḤĪD QĀDIRĪ (1985), *Ḥālāt bā barakāt*, en appendice au vol. 8 de Ghulām 'Alī, *Mishkāt al-nubuwat*, cit., pp. 1-60.
- WALĪ ALLĀH, Shāh Muḥaddith Dihawī (s.d.), *al-Qawl al-jamīl wa shifā' al-'alīl*; trad. ourdou par Maulawī Khurram 'Alī. Delhi.
- WALIYULLAH, Shah (1990), *Ta'wil al-Ahadith*; trad. G. N. Jalbani. Delhi, Kitab Bhavan (éd. orig. 1981).

B. Traductions de textes persans, ourdous et arabes

- AL-NABULSI, 'Abdal-Ghani (2002), *Merveilles de l'interprétation des rêves*; trad. et notes par A. Haridi. Paris, Éditions al-Bustane.
- EL-BOKHĀRI (1977), *Les Traditions islamiques*; trad. O. Houdas, vol. IV. Paris, Maisonneuve.
- ELGOOD, C. (1962), «Tibb-ul-Nabbi or the medicine of the Prophet», *Osiris*, 14, pp. 33-191.
- FIRISHTA, M. (1989), *History of the Rise of the Mahomedan Power in India*; trad. J. Briggs. Delhi, Atlantic Publishers, 4 vol.
- HOSAIN, H. M. (1932), «A treatise on the interpretation of dreams», *Islamic Culture*, VI (4), pp. 568-585.
- IBN BISTAM, 'Abd Allah & al-HUSAYN (1991), *Islamic Medical Wisdom. The Ṭibb al-A'imma*. Londres, A. J. Newman.
- IBN SIREEN (1994), *Dreams and Interpretations*; trad. M. Hathurani, Idara Isha'at-e-Diniyat. Delhi.
- MANERI, S. (1980), *The Hundred Letters*; trad. P. Jackson. Patna (éd. orig. 1980).
- NAJM al-DĪN RĀZĪ (1982), *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*; trad. H. Halgar. New York, Caravan Books.
- NIZĀMUDDĪN AḤMAD, K. (1996), «The Ṭabaqāt-i-Akbarī», trad. par B. Dé. Calcutta, *The Asiatic Society*, 3 vol. (éd. orig. 1939).
- SHARĪF, J., HERKLOTS, G. A. (1999), *Islam in India or the Qānūn-i islām*, éd. W. Crooke. Delhi, Atlantic Publishers.

C. Littérature en langues européennes

- ADDAS, C. (1989), *Ibn Arabi ou la quête du soufre rouge*. Paris, Gallimard («Bibliothèque des sciences humaines»).
- AWN, P. J. (1983), *Satan's tragedy and redemption: Iblīs in sufi psychology*. Leyde, Brill.
- BAUSANI, A. (1968a), *Le letteratura del Pakistan e dell'Afghanistan*. Florence/Milan, Sansoni/Accademia.
- BAUSANI, A. (1968b), «La letteratura neopersiana» in A. Pagliaro, A. Bausani, *La letteratura persiana*. Florence/Milan, Sansoni/Accademia, pp. 133-563.
- BAYLY, S. (1992), *Saints, Goddesses and Kings: Muslims and Christians in South Indian Society 1700-1900*. Cambridge, Cambridge University Press (éd. orig. 1989).
- ELIO ARISTIDE (1984), *Discorsi sacri*, a cura di S. Nicosia. Milan, Adelphi.
- FAHD, T. (1959), «Les songes et leur interprétation selon l'islam», in S. Sauneron, M. Leibovici, M. Vieyra et al., *Sources orientales II: Les songes et leur interprétation*. Paris, Le Seuil, pp. 127-158.
- GREEN, N. (2003), «The religious and cultural role of dreams and visions in Islam», *Journal of the Royal Asiatic Society*, XIII (3), pp. 287-313.
- HUGHES, T. P. (1999), *Dictionary of Islam*. Delhi, Rupa & Co. (éd. orig. 1885).
- IVANOW, W. (1923), «A "witch-case" in Medieval India», *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, n.s., 19, pp. 46-50.
- KAMAL, H. (1975), *Encyclopedia of Islamic Medicine. With a Greco-Roman background*, General Egyptian Book Organization, Le Caire.

- KATZ, J. G. (1996), *Dreams, Sufism and Sainthood*. Leyde, Brill.
- KHAN, M. A. (1956), «Kitabu Ta'bir-ir-Ruya of Abu Ali Ibn Sina», *Indo-Iranica*, IX (3), pp. 15-30.
- KOKAN, M. Y. (1985), «Sufi presence in South India», in W. C. Troll, ed., *Islam in India. Studies and Commentaries*, vol. II. Delhi, Vikas Publishing House, pp. 73-85.
- KUGLE, S. A. (2003), «Heaven's witness: the uses and abuses of Muḥammad Ghawth mystical ascension», *Journal of Islamic Studies*, 14 (1), pp. 1-36.
- LORY, P. (2003), *Le Rêve et ses interprétations en Islam*. Paris, Albin Michel.
- MENGHI, M. (1984), «Introduzione», in C. Galeno, *Le passioni e gli errori dell'anima*. Venise, Marsilio Editori, pp. 7-20.
- ROLLIER, F. (1984), «Murugmalla. Possession et Rituels Thérapeutiques dans un Tombeau Musulman d'Inde du Sud». Paris, mémoire pour le C.E.S. de psychiatrie, Paris VI/Broussais-Hotel-Dieu.
- SPEZIALE, F. (2003), «The relation between galenic medicine and sufism in India during the Delhi and Deccan sultanates», *East and West*, 53 (1-4), pp. 49-178.
- SPEZIALE, F. (2005), «Linguistic strategies of de-Islamisation and Colonial science: Indo-Muslim physicians and the yūnānī denomination», *IIAS Newsletter*, 37, p. 18. (www.iias.nl/nl/37/IIAS_NL37_18.pdf).
- SPEZIALE, F. (2008), *Le Médecin du cœur. Soufisme, religion et médecine en islam indien*. Paris-Pondichéry, Aux lieux d'être/IFP («sciences contemporaines»).
- STROHMAIER, G. (1993), «La ricezione e la tradizione: la medicina nel mondo bizantino e arabo», in *Storia del pensiero medico occidentale*, vol. I. Bari, Laterza, pp. 167-215.
- VENTURA, A. (1986), «Natura e funzione dei pensieri secondo l'esoterismo islamico», *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, n.s., XLVI, pp. 391-402.

RÉSUMÉ

Les rêves constituent dans l'islam indien une voie privilégiée de la révélation mystique. Ils sont un moyen de communication entre les vivants et les morts, plus généralement entre l'homme et la réalité spirituelle et divine, mais également dans la direction opposée, entre l'homme et le monde souterrain et satanique des *jinn*. Certains sanctuaires soufis (*dargāh*) du Deccan sont particulièrement renommés pour la guérison onirique, et attirent beaucoup de pèlerins et malades, même parmi les non musulmans, qui y résident pour incuber les songes de guérison. Les rêves thérapeutiques reprennent et imitent plusieurs thèmes, emblèmes et opérations du symbolisme onirique islamique et du ritualisme des *dargāh* soufis. Les modèles dominants des rêves thérapeutiques des patients des *dargāh* du Deccan sont surtout des reproductions de thèmes du symbolisme traditionnel des saints et de leur culte, avec les mêmes héros, lieux et rituels. Ces symboles de la tradition forgent les thèmes de la guérison onirique, et en même temps, les visions des fidèles agissent comme un puissant moyen à travers lequel la tradition culturelle des saints se perpétue et confirme son autorité et celle de ses symboles du pouvoir spirituel.



FABRIZIO SPEZIALE

ABSTRACT

THE PHYSICIAN OF DREAMS. THE CULT OF SAINTS AND HEALING DREAMS AMONG THE MUSLIMS OF THE DECCAN

In Indian Islam, Dreams constitute a privileged path of the mystic revelation. They are a means of communication between the livings and the dead, and more generally between man and the spiritual and divine realms, but also, in the opposite direction, between man and the subterranean and satanic world of the *jinn*. Certain Sufi shrines (*dargāh*) of the Deccan are especially renowned for healing dreams and they attract many pilgrims and sick people, even among the non-Muslims, who reside there in order to incubate healing dreams. Therapeutic dreams derive and imitate several themes, emblems and operations from Islamic dream symbolism and from the ritualism of the Sufi *dargāh*. The dominant models of these healing dreams among the pilgrims of the Deccan *dargāh* appear above all to be reproductions of traditional symbolic themes of saints and their cult, with the same heroes, places and rituals. These traditional symbols shape the themes of the healing dreams, and at the same time, the visions of the believers act as a powerful means by which the saint cult tradition may endure and confirm its authority and that of its symbols of spiritual power.

